

# Los avatares de Santiago

---

Por Francisco Mena Oreamuno

Como la mayoría de cosas importantes en la vida de uno, todo empieza por una experiencia. En mi caso fue el curso que recibí con el profesor Pablo Richard en 1984 y que se llamaba Nuevo Testamento III. Estudiamos tres documentos: Apocalipsis, Hebreos y Santiago. Dado que Pablo le diera mucho énfasis al estudio de Apocalipsis y la Carta a los Hebreos dejando solo un par de sesiones para Santiago yo le dediqué el trabajo final del curso a Santiago. Lo primero que hice fue traducirlo directamente del griego y en ese proceso logré identificar una serie de marcas literarias que indicaban que Santiago tenía una articulación que le daba cierta unidad.

Me impacto la introducción del comentario realizado por Martin Dibelius en donde decía: “El documento entero carece de continuidad en el pensamiento. No solo falta continuidad entre los dichos individuales y otras unidades pequeñas, sino también entre los tratados más grandes. Esto sin decir que la carta no tiene coherencia de ninguna especie.” (Dibelius, 1988 (1920), pág. 2). El comentario fue un reto para mí. ¿Sería posible que una persona simplemente reuniera un grupo de materiales de distinta procedencia y los transcribiera sin preocuparse por darle algún tipo de articulación?

La valoración de Dibelius ha pesado mucho en lo que sería la investigación de Santiago. No obstante, una persona comparte la visión de su propio mundo (1920). Así que no es de extrañar que aún una persona tan venerable como Martín Dibelius, que, junto con Rudolf Bultmann dieron forma a la disciplina conocida como Historia de las Formas, se concentrara en el estudio de las pequeñas unidades de un escrito tipificando las distintas formas literarias y sus ambientes vitales y perdiera de vista el escrito como un todo. Hoy la tendencia es a la inversa, se busca comprender los documentos como una totalidad. En todo caso, en aquel momento, fue para mí una suerte de acicate. ¿Cómo se debe leer un texto como este? ¿Qué implica su falta de coherencia estructural? ¿Cómo interpretarlo?

Al mismo tiempo y como pueden ver por la fecha en el párrafo primero, por aquella época Santiago resonaba muy fuerte en la teología latinoamericana. Es el único escrito del Segundo Testamento que claramente proponía la opción preferencial por los pobres: “Hermanos míos amados, oíd: ¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo, para que sean ricos en fe y herederos del reino que ha prometido a los que lo aman? Pero ustedes habéis deshonrado al pobre. ¿No os oprimen los ricos y no son ellos los mismos que os

arrastran a los tribunales?” (St 2.5-6) Sin embargo, estas palabras caían en el vacío frente a la riquísima argumentación teológica de la Carta a los Romanos de Pablo. ¿Tenía Santiago algo de teológico? ¿Podía un pequeño documento competir con Pablo o con los evangelios? Porque si bien los evangelios contenían textos muy fuertes sobre los pobres (Mt 25.31ss) estos sucumbían ante una visión de la fe centrada en la persona de Cristo resucitado: Señor, Hijo de Dios, el Salvador.

En todo caso, logré mi objetivo y pude proponer una serie de indicadores literarios que mostraban sino una coherencia, una cierta organización estructural. Pero el problema continúa. Santiago no es una obra teológica, a lo sumo sería un tratado de ética. Solo que con los años la investigación en torno a este documento ha tomado otros rumbos y deja ver que Santiago no es un “rejuntado” de dichos o tratados sino una obra estructurada.

Sería interesante iniciar la formación cristiana de nuestros niños y niñas leyéndoles Santiago antes que sean abrumados por la teología eclesiástica incluidos el Catecismo o la Escuela Dominical. Uno se pregunta ¿cómo entenderían la fe? ¿Podría Santiago ofrecer una guía para la formación de una persona íntegra que pudiese omitir discusiones innecesarias sobre las escisiones del ser humano en cuerpo, alma y espíritu, o entre confesión de fe y vida de fe, entre creencia y espiritualidad? ¿Podría ser Santiago una introducción para una espiritualidad de la compasión?

Quizá si este documento fuese apartado de las Cartas Católicas y puesto inmediatamente luego de los Evangelios tendríamos la obligación de darle un lugar en nuestra visión de lo que es el cristianismo. Podríamos pensar en algo tan radical como la Ley de la Libertad, la perfección como integridad, la vida como el lugar en donde se juega el único y verdadero amor que salva, la consecuencia lógica de las enseñanzas de Jesús.

Porque si tuviésemos esta oportunidad de reacomodar los documentos quizá muchas discusiones teológicas quedarían sin lugar y podríamos dedicarnos a lo que es realmente significativo: vivir y vivir con dignidad y con integridad. El Reino de Dios pasaría a ser una forma de sociedad constituida en el amor solidario y la compasión y no un tema teológico. Sería teológico el reflexionar sobre cómo Dios se realiza en nuestros actos compasivos y solidarios. El Reino de Dios no sería justicia, sino que el ser una persona justa-integra mostraría su poder transformador. Pero cuidado, que no trata Santiago sobre los individuos o sobre la conversión personal, sino sobre la comunidad. No se interpela al sujeto como individuo, sino a la comunidad de hermanos/as (1.2,9,16,19; 2.1,5,14,15; 3.1,10,12; 4.11; 5.7,9,10,12,19), la comunidad es el sujeto, y en ella, especialmente, los maestros.

En todo caso, la realidad fue otra y Santiago, no es un escrito determinante para la fe cristiana. Ya su sola historia en el proceso de integración al canon muestra una fuerte reserva sobre su legitimidad como escrito cristiano inspirado. Hacemos un resumen de la *Introducción al Nuevo Testamento* de Wikenhauser-Smith (Wikenhauser, 1978 (1973), págs. 844-849). Durante el siglo II no se tiene rastro de la carta de Santiago en ninguno de los escritores cristianos. Orígenes (185-254) es el primero en hacerlo en su comentario a

Juan, no así Clemente de Alejandría, maestro suyo. Eusebio (260/264-339) narra la historia de Santiago, el hermano del Señor y su martirio, como cierre de su narración dice:

Tal es la historia de Santiago, del que se dice que es la primera carta de las llamadas católicas. Mas ha de saberse que no se considera auténtica. De los antiguos no son muchos los que hacen de ella mención, como tampoco de la llamada de Judas, que es también una de las siete llamadas católicas. Sin embargo, sabemos que también éstas, junto con las restantes, se utilizan públicamente en la mayoría de las iglesias. (Eusebio, 1973, pág. 112)

Cirilo de Jerusalén (313-386) y Epifanio (315-403) la reconocen como inspirada. Del mismo modo Gregorio de Niza y Gregorio de Nacianzo usaron la carta pero con mucha menor frecuencia que los demás escritos del N.T. Teodoro de Mopsuestia solo reconoció como auténticas a las cartas de Pablo, en consecuencia, Santiago y las demás fueron consideradas por él como inauténticas. Juan Crisostomo si la reconoció como inspirada.

Desde el Sínodo de Laodicea en el 360 y por la influencia de Atanasio, Santiago fue reconocida como inspirada. En Occidente fue hasta el Sínodo romano del 382, así como en los Sínodos africanos de Hippo Regius (393) y de Cartago (397) que Santiago fue reconocida. Sin embargo, Jerónimo (342-419) dejó manifiesta la duda que sobre la inspiración de Santiago recayó durante doscientos años. Y de Jerónimo retomó Erasmo en el siglo XVI, esa misma duda. Lo hizo porque no existe en la Carta de Santiago la majestad y atracción apostólica, carece de hebraísmos como competía al patriarca de Jerusalén y porque el autor no se distingue a sí mismo como apóstol. Así que Erasmo pensó que se trataba de una persona diferente.

En la época de la reforma la cuestión giró hacia otro eje, este de carácter teológico. “Lutero –dicen Wikenhauser-Schmid- no encontraba en Santiago “ninguna índole evangélica”, porque esta carta, “en contra derechamente de Pablo y de todo el resto de la Escritura, pone la justificación en las obras”. Critica, además, a esta Carta porque falta en ella, casi por completo, el nombre Jesús, y porque no se habla de la cruz y de la resurrección. Por eso, en su escala de valores para evaluar a los escritos del NT, clasificó a la carta de Santiago entre los libros de la tercera categoría, es decir, entre los libros que no fomentan a Cristo.” (Wikenhauser, 1978 (1973), pág. 848) En su polémica contra la salvación por las obras en beneficio de la salvación por la fe sola, Lutero llamó a la Carta de Santiago “epístola de paja” (Marxen, 1983 (1963), pág. 236). Un dato curioso, según J. Cantinat es que “las dificultades suscitadas por Lutero sobre este punto en 1519 llevaron al Concilio de Trento a oficializar la canonicidad de la Carta (1546)” (George, 1983 (1973-1977), pág. 85).

David B. Gowler cita el texto de Lutero en donde se encuentra su apreciación sobre Santiago:

El evangelio de Juan y su primera epístola, las epístolas de Pablo, especialmente Romanos, Gálatas, y Efesios, y la Primera Epístola de San Pedro son los libros que muestran a Cristo y te enseñan todo lo necesario y salvatorio para que tú sepas, aun si

ustedes nunca ven u oyen ningún otro libro o doctrina. Como resultado la Epístola de San Santiago es realmente una epístola de paja, comparada con otras, porque no tiene nada de la naturaleza del evangelio en ella. (Gowler)

Para quienes aceptan el canon bíblico, en particular el del Segundo Testamento, como un acto inspiracional del Espíritu, entonces, Santiago tiene una palabra que decir en igualdad de condiciones que los demás escritos que lo conforman. Para quienes, como es mi caso, consideramos que el canon necesita ser ampliado incorporando la reconstrucción del Evangelio perdido de Q y el Evangelio de Tomás, siendo este último un evangelio que en sí mismo no parece tan gnóstico como se ha dicho, Santiago muestra un camino que junto con la tradición apocalíptica, presente en los evangelios sinópticos y en el primer Pablo, debe ser rescatada. Esta tradición es la Sapiencial. Esto lo ha mostrado Severino Croatto en su artículo “La carta de Santiago como escrito sapiencial”, en Ribla # 31 y que será leído en el siguiente capítulo de este texto complementario.

La fórmula “la ley y los profetas” usada en los evangelios sinópticos ha sido una especie de cierre de visión para nuestra lectura del Segundo Testamento (ST). Se acepta implícitamente que lo fundamental del Primer Testamento (PT) son estas dos tradiciones, apartando de nuestro rango de visión otras dos que son fundamentales también: **la apocalíptica** y **la sabiduría**. En el primer caso, no ha quedado otra que darle un cierto espacio ya que contamos con un libro del Segundo Testamento con el nombre de Apocalipsis y que ha resultado en un texto ideal para fabular acerca del fin del mundo. Así que, cuando queremos saber, cómo anda el reloj de Dios, leemos ese libro y buscamos datos coincidentes entre las noticias y el texto, de modo que se nos aclare el momento en que vivimos. Un ejemplo de este mal uso del Apocalipsis fue la película *El extinto planeta tierra* presentada en los cines del país en los años ochenta.

La apocalíptica no tiene el fin de ser un mapa encriptado de lo que pasará sino un detonante para la imaginación en momentos de extremo control y orden. También se nos olvida que el término “testimonio” es un tema clave en el Apocalipsis (1.2,9; 6.9; 11.7; 12.11,17; 19.10; 20.4) y nos reta no a saber cómo evadir las grandes tribulaciones sino como ser luz en medio de la oscuridad producida por la falta de ensoñar e imaginar la posibilidad de un mundo en donde se erradique la muerte y el dolor: “Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá más muerte, ni habrá más llanto ni clamor ni dolor, porque las primeras cosas ya pasaron” (Ap 21.4). Con mucha facilidad hemos aceptado que la muerte y el dolor son producto de la suerte echada al género humano por el pecado original. Dejamos de lado, así, el reto de vivenciar hoy la esperanza en acciones consecuentes con esa esperanza. Uno orienta su vida de acuerdo a las esperanzas que tiene y, si se es consecuente, se puede alcanzar, en el día a día, un trozo de nuestros sueños. En fin, la llamada de la literatura apocalíptica cristiana sería a la resistencia, a la perseverancia en nuestras convicciones no a saber cuándo es el fin del mundo: “No os toca a vosotros saber los tiempos o las ocasiones que el Padre puso en su sola potestad; pero recibiréis poder cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta lo último de la tierra.” (Hechos 1.7-8)

Pero también Bruce Malina ha mostrado que el uso de los conceptos Escatología y Apocalíptica no responden apropiadamente a la clasificación de este tipo de literatura (Malina B. , Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre. The Case of Mark 13., 2002). En el caso de Apocalipsis, Malina prueba que se trata de una Profecía Astral en su libro *On the genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys* (Malina B. , On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys, 1995).

En el caso de la sabiduría, esta ha pasado inadvertida en la formación cristiana. Quizá la frase “el temor a Jehová es el principio de la sabiduría” junto a Proverbios 31, son los dos elementos más usados en nuestra formación cristiana.

Pero, ¿qué es la sabiduría? La sabiduría es un proceso de conocimiento que se va formando a través de la contemplación reflexiva de la vida en su dinámica, complejidad, conflicto. Su objetivo último es la felicidad y esta se obtiene por medio de la sensatez. El autor que más ha profundizado en este tema en el contexto de habla hispana es Luis Alonso Schökel. Él señalaba: “El panorama que nos presentan no puede ser más desolador. G. Von Rad nos dice que a medida que aumentan los trabajos científicos sobre la materia, el concepto de Sabiduría se oscurece más. Dar una definición que comprenda el fenómeno de la Sabiduría en Israel es imposible, porque tal concepto no existe. Otros autores prefieren hablar de la complejidad de la Sabiduría o de sus sentidos ambiguos, comparándola a una sombrilla que cubre ámbitos no unívocos. Sin embargo, es necesario trabajar con un concepto, al menos aproximado. En este sentido creo que hay que tomar la definición de von Rad: sabiduría es “un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo basado en la experiencia” como lo han entendido todos los pueblos.” (Alonso Schökel, 1984, pág. 52)

La definición anterior nos ayuda a ir apuntalando nuestro argumento: la teología es sabiduría (por lo menos debería tratar de serlo) en el sentido de ser un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo basado en la experiencia... Pero L. Alonso Schökel profundo y agudo como era, ya había dado una perspectiva desde el inicio de este libro suyo que, junto con J. Vílchez, constituye una obra de arte como comentario al libro de los Proverbios: la sabiduría es una oferta de sensatez, y así indica:

Una oferta de sensatez. Tal es la fórmula que propongo. Si bien *hokma* (sabiduría en hebreo) cubre una ancha gama de significados, creo que el más característico es “sensatez” o “cordura”- “Sensatez” viene de *sensus*, que es percepción, conocimiento, razón. También del latino *sensus* viene el castellano “seso”: hombre de seso era hombre sesudo, sensato; perder el seso era volverse loco. “Cordura” viene de “cor” = corazón, como sede y centro de la vida consciente. Otros sinónimos son “tiento”, “juicio”, “buen sentido”-

El sustantivo oferta indica que no se trata de ley o mandato en sentido estricto. Se ofrece una cosa de valor, se pregona y encarece, se busca compradores, que saldrán ganando con la compra. Si no lo hacen ellos

se lo pierden. Pero no hay sanción legal, no hay cláusula penal para los que la rechacen.

El hombre, que es por naturaleza *homo sapiens*, ha de madurar en sapiencia. Ha de usar la razón para razonar y hacerse razonable y no ceder a la sinrazón: “Sigue razón, aunque a unos agrade y a otros non”. La oferta genérica puede cuajar en programa de formación y educación. (Alonso Schökel, 1984, págs. 20-21)

El aporte total de este libro es muy denso e imposible de resumir en este contexto, no obstante, podemos entresacar algunas otras ideas. L. Alonso Schökel habla de la sabiduría como artesana “la hokma (sabiduría) creadora de Dios es una proyección de la experiencia humana, es un esfuerzo de comprender y hablar analógicamente de Dios. Pues Bien: la sabiduría creadora del Dios del A. T. No es simplemente intelectual encasillada en el saber. Es más bien sabiduría artesana: saber hacer, saber realizar.” (Alonso Schökel, 1984, pág. 21), y continúa:

Hay otro tipo de obras que no quedan ahí como “arte-factos”, sino que se van haciendo en proceso continuo. En concreto, la vida humana. No la vida biológica, sino la vida consciente y libre. El hombre tiene como tarea primordial hacerse, es responsable de sí mismo. La tarea es constante, y dura hasta el término de la vida. El hombre consciente y libre tiene que planear con tiempo, realizar con fidelidad y tomar decisiones rápidas. Esta es la principal fatiga y la principal gloria de ser hombre: ser artesano de su vida. Eclo 10.19: ¿un linaje honroso? –el linaje humano. ¿Un linaje abyecto? –el linaje humano. Sólo al acabar la vida queda la obra acabada.

Modelar con decisiones pequeñas y grandes la propia vida es tarea artesana, es hacer obra de arte. Tarea de tanteos, errores, enmiendas. Día a día otros hombres pueden contemplar una existencia que se desarrolla “según arte”; al final les quedará el recuerdo de una vida como obra acabada, “su recuerdo será bendito” (Prov 10.7)

¿Cómo podrá el hombre realizar tan ingente tarea? Artesano de su vida, ¿dónde y cuándo aprenderá el oficio? ¿Cómo se orientará en situaciones nuevas e imprevistas? Por más que planee, le sorprenderán situaciones inesperadas. Trabajando con diligencia, se fatigará; múltiples factores lo desorientan. Hay en el hombre fuerzas de insensatez: el mundo instintivo, la energía de la pasión, el egoísmo a corto plazo. Hay fuerzas sustraídas en potencia o en acto a la razón, fuerzas oscuras no dominadas con lucidez... (Alonso Schökel, 1984, pág. 23)

Los marcos en que, este proceso de trabajar la vida se realiza, deben comprender los cambios tan radicales que el mundo ha dado. Estos cambios nos llevan a entender que la teología ha sido, sin más, un asunto de hombres. Cuando esta habla de lo universal se



refiere a la universalidad de la concentración del poder en manos de los hombres. Por esta razón, queremos aportar, aunque muy brevemente, algunos aspectos del pensamiento de Elisabeth Schüssler-Fiorenza cuyo libro *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia* (Schüssler-Fiorenza, 2001), es sin duda una obra que pone sobre la mesa la importancia de la Sabiduría para una lectura de la tradición cristiana desde las mujeres.

Ella ha concentrado en la Sabiduría un eje fundamental para que las mujeres, y también los hombres, entendamos la forma de hacer teología fuera de la asimetría de poder establecida por el patriarcalismo:

Tanto en el vocabulario bíblico como en el discurso religioso contemporáneo, la palabra “sabiduría” tiene un doble significado: puede aludir ora a una característica de la vida de las personas, ora a una representación de la Divinidad (o a ambas a la vez). La sabiduría no constituye, en ninguna de sus dos acepciones, un patrimonio exclusivo de las tradiciones bíblicas, sino que se halla presente en el imaginario y en los escritos de todas las religiones conocidas. Es transcultural, internacional, interreligiosa. Se trata de un conocimiento práctico que se obtiene de la experiencia y la vida cotidiana. Pero también del estudio de la creación y de la naturaleza humana. Las dos acepciones del término, el de capacidad (sabiduría) y el de personificación femenina de la Divinidad (Sabiduría), poseen una importancia fundamental de cara a la elaboración de una espiritualidad bíblica feminista que pretenda hacer de las lectoras de la Biblia sujetos críticos de interpretación.

La sabiduría es un estado de la mente y del espíritu humanos que se caracteriza por una profunda clarividencia y una certera perspicacia. Es presentada como una cualidad que poseen las personas sabias, pero que también es atesorada como sabiduría e ingenio popular. La sabiduría es el poder de discernimiento, de intelección profunda, de creatividad; es la habilidad de moverse y danzar, establecer asociaciones, saborear la vida y aprender de la experiencia. Su significado principal se hace patente en el término latino sapientia, que deriva del verbo sapere, esto es, saborear y gustar. La sabiduría es la inteligencia cincelada por la experiencia y aguzada por el análisis crítico. Es la habilidad de tomar decisiones acertadas y adoptar resoluciones prudentes.

A diferencia de la inteligencia, la sabiduría no es algo con lo que se nace. Se adquiere con la vida, equivocándose y volviendo a empezar, escuchando a otras personas que ha cometido errores y han intentado aprender de ellos. Es una percepción del todo que no pierde de vista lo particular, ni lo relativo, ni la dificultad de las relaciones. La sabiduría capta la complejidad y persigue la integridad en las relaciones. Suele

ser entendida como el uso conjunto de los dos hemisferios cerebrales, el izquierdo y el derecho, en una unión de lógica y poesía; o también como la conjunción de la autoconciencia y la autoestima, por una parte, con la conciencia y la apreciación del mundo y de los demás, por otra. La sabiduría no es una disciplina especializada, ni un campo particular de estudio. Es un concepto radicalmente democrático, pues no requiere estudios prolongados ni educación formal. Personas sin formación alguna pueden adquirir sabiduría, y personas altamente cultivadas pueden carecer de ella.

Para las feministas, sin embargo, más fascinante aún resulta la idea de la Sabiduría como representación de la Divinidad en Gestalt o forma femenina. Es una figura divina femenina que, en las literaturas extra-bíblicas, es representada por una diversidad de Diosas o tradiciones de la Diosa. Los textos bíblicos que tratan de la Divina Sabiduría-Chokmah-Sophia-Sapientia hacen presente en la tradición cristiana los conocimientos subyugados y los lenguajes sumergidos de la Diosa función que en el judaísmo desempeña la Divina Shekhinah-Presencia. Aunque la búsqueda feminista académica de las huellas de la Sabiduría-Sophia en los escritos bíblicos se enfrenta a numerosos problemas histórico-teológicos, por la general se acepta que la imagen bíblica de la Sabiduría-Chokmah-Sophia-Sapientia incorpora lenguaje y tradiciones de la diosa. (Schüssler-Fiorenza, 2001, págs. 39-41)

Es probable que estas palabras de la profesora Schüssler-Fiorenza nos puedan generar algún disgusto: nada más blasfemo que pensar a la divinidad en términos femeninos. No obstante, tenemos que aceptar que la evidencia bíblica, en especial en el libro de la Sabiduría y en el Evangelio de Juan no solo permiten este lenguaje sino que lo promueven. Para esta mujer pionera en los estudios bíblicos formales, el estudio o el seguimiento a la Sabiduría no es un proceso intelectual sino una espiritualidad con toda la carga de significado personal y colectivo, solidario, compasivo y sobre todo de integridad: “La espiritualidad bíblica de la sabiduría/Sabiduría es una espiritualidad de caminos y viajes, de lugares públicos y fronteras abiertas, de sustento y celebración. Es una espiritualidad que brinda alimento para hacer frente a las luchas por la justicia, una espiritualidad que cultiva la creación y la vida en plenitud. El objetivo de la enseñanza de la Sabiduría consiste en imponer una cierta forma de orden en la miríada de experiencias que determinan la identidad de la persona, capacitándola así para hacer frente a la vida. La enseñanza de la Sabiduría brinda una orientación para actuar correctamente, para saber qué hacer y en qué momento. Implica comprometerse en juicios de valor que instan a seguir un determinado curso de acción. Veracidad, fidelidad, amabilidad, honestidad, independencia, autocontrol, justicia; todas estas actitudes son las que hacen andar por los caminos de la Sabiduría. Dicho brevemente: la Sabiduría plantea como promesa la plenitud y la posibilidad de una “vida buena”; es una búsqueda de justicia y orden en el mundo que puede guiarse por un discernimiento basado en la experiencia. La enseñanza de la Sabiduría no disocia la fe y el



saber, no divide el mundo en una esfera religiosa y otra secular, sino que proporciona un modelo para vivir una “mística de lo cotidiano” (Schüssler-Fiorenza, 2001, págs. 39-41).

Lo que se busca con este acercamiento para la formación del aprendizaje de los caminos de la Sabiduría es avivar la capacidad del pensamiento crítico, así como la autoestima. De este desarrollo del conocimiento como espacio democrático y relacional surge la posibilidad de aprender a ser capaces de comprometernos constructivamente con la diferencia y la diversidad como lo propiamente natural tanto, las escrituras contenidas en la Biblia, como del espacio cultural en donde nos movemos. El objetivo es entender las diferentes maneras en que los textos bíblicos influyen y ejercen su poder en la vida social y religiosa. Pero también y, sobre todo, motivar y fomentar los movimientos emancipatorios que promuevan un mundo más justo, un mundo caracterizado por la “buena vida”, como ella lo indicara en la cita anterior.

Santiago recupera esa tradición de un modo particular y claro. Richard Bauckham señala que “la sabiduría es la enseñanza de un maestro, quien instruye con la autoridad de su propia experiencia, observación, perspectiva, y reflexión. Típicamente el sabio da razones del por qué los ejemplos desde la experiencia común, los cuales ayudan a sus escuchas a ver el mundo de una cierta manera. Comparte con ellos una perspectiva sobre la vida y la manera de vivirla. Pero esto no hace de sus enseñanzas algo menos religioso en carácter que aquellas de otros géneros. La Sabiduría fue entendida como dada por Dios, y “el temor del Señor” fue fundamental para la perspectiva del sabio sobre el mundo.” (Chilton, 2001, pág. 110)

Bauckham subraya la relación de la instrucción de Santiago con la Sabiduría de Ben Sira (Eclesiástico) y con el Sermón del Monte de Mateo. Entonces “para clasificar Santiago como una instrucción de sabiduría no es necesario en sí alinear el texto con una tendencia particular del judaísmo. La versión del judaísmo de Santiago propone ser identificada por sus referencias específicas a Jesús como Señor y Mesías, y por la muy profunda manera en la cual... su sabiduría está embebida para, asemejarse y desarrollar aquella de Jesús.” (Chilton, 2001, pág. 112)

Lo que tengamos que decir de la persona autora del escrito de Santiago solo podrá ser dicho desde el tejido de su escrito. Los intentos de identificar a la persona autora desde el punto de vista histórico no son viables. Esta es mi opinión. No obstante existen defensores de otras posiciones. La clásica es que el Santiago que encontramos en el verso 1, del capítulo 1 es el hermano de Jesús: Santiago el justo, una de las columnas de la Iglesia de Jerusalén como lo indica Pablo en Gálatas 2.9. Otra, supone que se trata de un texto judío que ha sido reelaborado por cristianos. La tercera es que se trata de una autoría parcial de Santiago o de un texto pseudónimo. Por lo mismo que ha indicado Bauckham uno puede decir, sin temor, que el pensamiento de Santiago tiene autoridad en sí mismo, muy por encima de lo que se pueda decir de su autor histórico. No obstante, en este caso Bauckman mismo considera el escrito como un producto del hermano de Jesús.

El encabezado del escrito de Santiago dice: “Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, a las doce tribus que están en la dispersión: Salud.” (St 1.1.). Es este encabezado en donde se genera la discusión ya que no habría otra figura con ese nombre, de tanto peso para las comunidades cristianas originarias, que hubiese dado sustento a su autoridad. Pero valdría la pena observar que si uno encontrase un manuscrito de Santiago sin este encabezado que consta de un solo verso, el escrito no perdería carácter. En parte la discusión se desarrollará en el capítulo 2 cuando discutamos el tema del género literario. En este punto debemos agregar la sospecha de inautenticidad de este texto en su debatida historia canónica. Un elemento que queda al margen en la traducción de Santiago es que el nombre es traducido del griego: “Jacobo” (según el griego usado en el ST) que tiene su raíz en el nombre del patriarca, Jacob (según los LXX y las alusiones al mismo en el ST), padre de los 12 hijos que constituyen los orígenes míticos de las doce tribus de Israel. De modo que iniciar el texto con el encabezado: “Jacobo, siervo de Dios y del Señor Jesucristo, a las doce tribus que están en la dispersión: Salud.”, no representa necesariamente otra cosa que la vinculación del texto con la persona del patriarca y su descendencia, las tribus de Israel, que para aquel momento se encuentran en todos los confines de la tierra conocida. De ahí su autoridad, no apunta, entonces, a la autoridad de Santiago el justo, el hermano del Señor. Aun cuando este fuera el caso, la semejanza de los nombres y la mención de las doce tribus traerían a la memoria de forma inmediata esta relación.

Por eso es que mi posición ha sido distanciarme de las discusiones en torno al autor. Si la autoridad apostólica del escrito fuese orgánica al texto, como sucede con Pablo en Gálatas, sería otra cosa. Pero fuera del encabezado, el nombre y su autoridad apostólica adscrita no son significativas, son nulas. Para poder entender el problema de la calidad de este escrito, es importante debatir el tema de autoría, porque es allí, en la relación del encabezado del texto con el escrito en adelante como se aprecia su singularidad. Entonces, veremos los aspectos que giran en torno a la autoría de Santiago el Justo, hermano del Señor, ya que esta es la agenda impuesta por los comentaristas.

Peter H. Davids (Davids, 1982, pág. 10) plantea cuatro puntos básicos que deben considerarse a la hora de determinar al autor y la fecha de composición. Estos puntos son:

- a. La cultura helenista de la epístola
- b. La cultura Judeo-Cristiana de la epístola
- c. La posición histórico-doctrinal de la epístola, y
- d. El debate “Pablo-Santiago”.

El punto crítico medular en esta discusión, en lo que toca al punto a y el b, es la calidad singular del griego de Santiago. Se trata de un griego de alto nivel literario:

El estilo griego, reflejando el más alto uso del idioma koiné, es conscientemente literario. Su estilo fluido y literario apela a lectores que viven en el mundo griego. El autor hace varias alusiones las cuales parecerían solo ser comprendidas en el mundo del helenismo y el judaísmo helenista. Plantea dudas sobre si un judío galileo podría haber compuesto de esta forma ornamental; pero esta sospecha ha sido confrontada

por la argumentación de que tal composición no está lejos de las fronteras de posibilidad para un judío palestino del siglo primero. (Martin, 1988, pág. lxx)

Existe la creencia de que se puede deslindar fácilmente aquello que es judío de aquello que no lo es durante el siglo primero. De un modo u otro se piensa que tanto lo judío como lo griego son modos culturales homogéneos y diferenciados. Pero esto no es así en lo que a Palestina se refiere. El mismo Martin aporta investigaciones que indican que el supuesto analfabetismo total de las personas que habitaron la Galilea de esa época no es correcto. Martin cita a Rendall: “Es tiempo de descartar con seguridad la invención de una Galilea analfabeta... Filomeno el filósofo, Meleanger el gramático y antologista. Theodoro el retórico y uno más puede ser agregado Josefo el historiador, todos ellos son de Galilea.” (Martin, 1988, pág. lxx). Agrega Martin que M. Hengel en su comentario a Santiago aporta evidencia del ethos bilingüe de Jerusalén.

Cuando se habla de Palestina es difícil considerar la pluralidad cultural que allí se daba. Al contrario, pensamos en que la gesta conquistadora de Josué acabó con las culturas autóctonas y que Israel fue un estado culturalmente homogéneo de modo que, por ejemplo, la lucha de los profetas contra la idolatría era clara en su momento. En realidad, la perspectiva de un Israel o acaso una Judá culturalmente “judía” ha sido una ficción erudita. Para el siglo primero, el impacto, no de la conquista griega de Palestina, sino de la acción misma de Herodes el Grande, constructor de ciudades y constructor del Templo de Jerusalén, hizo verdaderas transformaciones culturales: Templos a los Emperadores, ciudades en honor a Emperadores, arenas en Jerusalén y por supuesto, la reconstrucción y ampliación del templo de Jerusalén, inscripciones a los emperadores romanos en la propia ciudad de Jerusalén. L. I. Levine recuerda un dicho rabínico sobre las construcciones de Herodes: “quien no haya visto la construcción de Herodes (con referencia al templo) no ha visto nada bello en la vida (*b. B. Bat. 4a*)” (Levine, 1992). Así que la helenización de Galilea fue obra de Herodes el Grande al darle a las ciudades una fisonomía arquitectónica y cultural acorde con las ciudades greco-latinas.

También hay que notar que el término judío, que a veces sucede en el Nuevo Testamento no hace referencia a una religión sino a una nacionalidad. En realidad hay que traducir la frase “los judíos” por habitantes de Judea, sea cual fuere su religión.

Dado que no podemos extendernos en esos puntos, la cuestión que se desprende del actual estado de la cuestión es que lo que hoy conocemos por judaísmo proviene de un proceso interno propio que se resuelve en el siglo V de la Era Común. Lo que existe en el siglo primero es una pluralidad de tendencias que tienen rasgos comunes pero que también se oponen unas a otras:

El modelo de judaísmos múltiples los dibuja como distintos pero no separados. Sugiere que estos son muy divergentes para ser vistos como las simples variaciones de un solo patrón. En cambio, se pueden ver como descendientes de unos mismos padres, los diferentes judaísmos poseen aspectos de un legado común, pero no necesariamente los mismos aspectos, o de la misma manera, o en la misma

proporción. Por ejemplo, los escritos judíos tanto de Palestina como de la diáspora exhiben diversas comprensiones de los rituales religiosos comunes y conceptos. Aun tan básico como el rito de la circuncisión es usado e interpretado diferentemente en la Biblia Hebrea, Pablo, 1 Macabeos, Josefo, y Filón (Smith 1982). Del mismo modo, el concepto de Mesías, largamente pensado como esencial para todas las formas de religión judía, es de hecho empleado solo en algunos textos de este periodo y en consecuencia inconsistente (Neusner, 1987). Estos ejemplos ilustran la complejidad de los datos y justifican el modelo de judaísmos múltiples. (Overmann, 1992)

Entonces, la posibilidad de que una persona de Palestina tuviese una gran capacidad de escribir en griego es viable a todas luces, pero que esto implique que Santiago el Justo, tuviera esa experticia es otra cosa. Queda claro que la frontera entre las culturas judía y helenista en el siglo primero en Palestina es demasiado tenue y no aporta nada tratar de estereotiparlas para luego contraponerlas. Debemos aceptar que, como hoy sucede en Costa Rica, el idioma inglés es una necesidad para la sobrevivencia, especialmente en áreas turísticas, comerciales y tecnológicas o de servicios. Lo que esto implica es que lo propio y lo ajeno van perdiendo claridad y los modelos culturales expuestos de forma perseverante por los medios de comunicación masiva se van tornando propios lentamente. Bien, pues, ese sería el caso de la reconstrucción o construcción de ciudades en donde las formas tradicionales de una cultura se ven trascendidas por las formas de otra, así que, construir en una ciudad Palestina un anfiteatro, un hipódromo, baños, gimnasios, templos a divinidades o a los emperadores y ponerlas a funcionar ejercería un proceso de transformación cultural semejante. Dicho esto, no hay razón para dudar que en Palestina se cruzara la lengua griega, la latina, la aramea y otras tantas con sus respectivas implicaciones para la transformación de la cultura autóctona.

En cuanto a los otros dos puntos aportados por Davids (la posición histórico-doctrinal y el debate “Pablo-Santiago”) los trataremos en otros capítulos de este libro.

Davids señala un punto interesante que me parece muestra a Palestina como lugar desde donde la persona autora escribe, por lo menos es el lugar que tiene en mente: “Por tanto, hermanos, tened paciencia hasta la venida del Señor. Mirad cómo el labrador espera el precioso fruto de la tierra, aguardando con paciencia hasta que reciba la lluvia temprana y la tardía.” (St 5.7). La referencia a la lluvia temprana y tardía es un indicador del clima de Palestina y no de Italia, Egipto o Asia Menor:

Uno concluye de esta referencia que el autor era familiar con Palestina; le era tan familiar que se refiere a las lluvias inconscientemente (y quizá a lectores no-palestinos, a quienes, él falla en darse cuenta que podían no comprender el clima al que él estaba acostumbrado) o suficientemente familiar para citar correctamente las condiciones del clima conocidas por su audiencia Palestina.” (Davids, 1982, pág. 14)

Este punto también lo nota el comentario de Dibelius-Greeven (Dibelius, 1988 (1920), pág. 243).

Dado que el escrito de Santiago no dice nada en concreto sobre la audiencia a la que se refiere este dato es de suma importancia, pues hace ver el cosmos que la persona que escribe tiene. Nos permite entender que este tiene en mente Palestina. Pero no se puede ir más allá.

Volviendo a las particularidades del texto de Santiago me gustaría señalar que una marca de su estilo fuerte y decidido, muy cercano a los profetas de Israel del siglo 8 (a.e.c.), hace de él un punto de referencia sobre la diversidad de espiritualidades que conviven en el Nuevo Testamento. El acento en la práctica indicador de la integridad, de la fidelidad a Dios, la sensibilidad de la espiritualidad como compasión, la vinculación entre justicia y fe nos llama a reflexionar sobre lo que hemos perdido del espíritu rebelde de la fe cristiana. Pero esto también se puede decir de Jesús de Nazareth: llama a la perfección (Mt 5.48), y a la compasión (Mt 9.13; 12.7), también a la justicia (Mt 5.10, 20). Así que de modo claro la perspectiva del mensaje de Jesús está contenido en Santiago.

Les invito a leer los siguientes pasajes teniendo eso en cuenta:

Sed hacedores de la palabra y no tan solamente oidores, engañándoos a vosotros mismos. Si alguno es oidor de la palabra pero no hacedor de ella, ese es semejante al hombre que considera en un espejo su rostro natural; él se considera a sí mismo y se va, y pronto olvida cómo era. Pero el que mira atentamente en la perfecta ley, la de la libertad, y persevera en ella, no siendo oidor olvidadizo sino hacedor de la obra, este será bienaventurado en lo que hace. Si alguno se cree religioso entre vosotros, pero no refrena su lengua, sino que engaña su corazón, la religión del tal es vana. La religión pura y sin mancha delante de Dios el Padre es esta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y guardarse sin mancha del mundo. Santiago 1:22-27

Hermanos míos, que vuestra fe en nuestro glorioso Señor Jesucristo sea sin acepción de personas. Si en vuestra congregación entra un hombre con anillo de oro y ropa espléndida, y también entra un pobre con vestido andrajoso, y miráis con agrado al que trae la ropa espléndida y le decís: "Siéntate tú aquí, en buen lugar", y decís al pobre: "Quédate tú allí de pie", o "Siéntate aquí en el suelo", ¿no hacéis distinciones entre vosotros mismos y venís a ser jueces con malos pensamientos? Hermanos míos amados, oíd: ¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo, para que sean ricos en fe y herederos del reino que ha prometido a los que lo aman? Pero vosotros habéis afrentado al pobre. ¿No os oprimen los ricos y no son ellos los mismos que os arrastran a los tribunales? ¿No blasfeman ellos el buen nombre que fue invocado sobre vosotros? Si en verdad cumplís la Ley suprema, conforme a la Escritura: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", bien hacéis; pero si hacéis acepción de personas, cometéis pecado y quedáis convictos por la Ley como transgresores, porque cualquiera que guarde toda la Ley, pero ofenda en un punto, se hace culpable de todos, pues el que dijo: "No cometerás adulterio", también ha dicho: "No matarás". Ahora bien, si no cometes adulterio, pero matas, ya te has hecho transgresor de la Ley. Santiago 2:1-11

Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe y no tiene obras? ¿Podrá la fe salvarlo? Y si un hermano o una hermana están desnudos y tienen necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: "Id en paz, calentaos y saciaos", pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también la fe, si no tiene obras, está completamente muerta. Pero alguno dirá: "Tú tienes fe y yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin tus obras y yo te mostraré mi fe por mis obras". Tú crees que Dios es uno; bien haces. También los demonios creen, y tiemblan. ¿Pero quieres saber, hombre vano, que la fe sin obras está muerta? ¿No fue justificado por las obras Abraham nuestro padre, cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿No ves que la fe actuó juntamente con sus obras y que la fe se perfeccionó por las obras? Y se cumplió la Escritura que dice: "Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia", y fue llamado amigo de Dios. Vosotros veis, pues, que el hombre es justificado por las obras y no solamente por la fe. Asimismo, Rahab, la ramera, ¿no fue acaso justificada por obras, cuando recibió a los mensajeros y los envió por otro camino? Así como el cuerpo sin espíritu está muerto, también la fe sin obras está muerta. Santiago 2:14-26

Es la integridad propia de una espiritualidad compasiva la que se cultiva en el escrito, esa integridad es propia de la búsqueda sapiencial de una vida buena, digna y feliz. Con estas palabras espero que Santiago llegue a ser un punto de reflexión significativa para los propósitos formativos de quien estudia teología.



## Trabajos citados

- Alonso Schökel, L. y. (1984). *Proverbios*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Chilton, B. y. (2001). *The Brother of Jesus. James the Just and His Mission*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Dauids, P. (1982). *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Dibelius, M. y. (1988 (1920)). *James*. Philadelphia: Fortress Press.
- Eusebio. (1973). *Historia Eclesiástica I*. Madrid: B.A.C.
- George, A. y. (1983 (1973-1977)). *Introducción crítica al Nuevo Testamento. II*. Barcelona: Editorial Herder.
- Gowler, D. Blackwell Bible Commentaries A Proposal for the Epistle of James. Emory University (Oxford College).
- Levine, L. (1992). Herodes el Grande. *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Malina, B. (2002). Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre. The Case of Mark 13. *Biblical Theology Bulletin*, 31 (2), 49-59.
- Malina, B. (1995). *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.
- Martin, R. P. (1988). *James*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Marxen, W. (1983 (1963)). *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas*. Salamanca: Sígueme.
- Overmann, A. y. (1992). Judaism. En D. N. Freedmann, *The Anchor Bible Dicctionay*. New York: Doubleday & Company.
- Schüssler-Fiorenza, E. (2001). *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae.
- Wikenhauser, A. y. (1978 (1973)). *Introducción al Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder.